Philosophie

Autonomie und Theonomie bei Fichte

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Würde eines
Doktors der Philosophie

der Hohen Philosophischen Fakultät der
Schlesischen Friedrich Wilhelms - Universität
zu Breslau

vorgelegt von

Lic. theol. Otto Henning Nebe
Pfarrer

Promotion: 26. Juli 1933

Breslau 1933

Druck von R. Nischkowsky

Referent: Geheimrat Professor Dr. Kühnemann.
Korreferent: Professor Dr. Baur.

Rigorosum: 5. Juli 1933.
Promotion: 26. Juli 1933.

Gedruckt mit Genehmigung der Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Breslau.



Autonomie und Theonomie bei Fichte.

	Seite
I. Die Problemlage	1—2
II. Das kritische Exposé:	2—3
Determinismus, Parallelismus, Kongruenz, Identität	2
III. Die Verhältnisstruktur von Autonomie und Theonomie.	3—13
A. Die formale Freiheit	3
B. Die reale Freiheit	4
C. Die absolute Freiheit	5
1. Übersicht	5
2. Formale Freiheit als jeweilige Bezüglichkeit	6
3. Absolute Freiheit als eigentliche Autonomie	7
4. Überleitung	9
D. Parallelismus von Autonomie und Theonomie	9
1. Der Satz des Parallelismus	9
2. Der Begriff der Überzeugung	10
E. Kongruenz von Autonomie und Theonomie	11
1. Der Satz der Kongruenz	11
2. Der Begriff des Gewissens	13
F. Identität von Autonomie und Theonomie	14
1. Autonomie als Vorbedingung der Identität	14
2. Der Zerfall der formalen Freiheit	14
3. Identität als Ergebung	15
4. Der Begriff der Gattung als Hilfsbegriff für Identität	16
5. Absolute Freiheit als Identität	17
6. Anthropologische Folgerungen	18
7. Identität als dynamische Identität	19
8. Identität als logisch notwendige Identität	20
9. Identität als totale Identität	21
10. Die grundsätzliche Identität von Autonomie und Theonomie	23
IV. Die Problemlösung als klärender Kreislauf	24
V. Quellenbelege	26—29

Vorbemerkung.

Die Abkürzungen bedeuten:

NW: J. G. Fichte, Nachgelassene Werke, hrsg. v. J. H. Fichte. 3 Bände. 1835—36.

W: J. G. Fichte, Sämtliche Werke, hrsg. v. J. H. Fichte. 8 Bände. 1845—46.

LB: J. G. Fichte, Leben und Literarischer Briefwechsel, hrsg. v. J. H. Fichte. 2 Bände. 2. Aufl. 1852.

Die Sperrungen im Text stammen von uns.

Die Jahresangaben sollen die Kontinuität Fichteschen Denkens verdeutlichen.

I. Die Problemlage.

Es gibt eine Überlieferung, die in der Entwicklung des Fichte'schen Denkens einen Bruch feststellt, der darin bestünde, daß die von Fichte aufgeworfenen Probleme nicht nur mindestens zwei Antworten durch Fichte selbst ertrügen, sondern geradezu forderten. Es herrsche bei Fichte also eine, durch die jeweilige Denkperiode bestimmte, unterschiedliche Beantwortung vor. Richard Kroner hat diesen Bruch als „Kampf zwischen dem ethischen und spekulativen Idealismus" [1]) bezeichnet.

Dann aber wäre schon im Ansatz die Möglichkeit unserer Fragestellung nach dem Verhältnis von Autonomie und Theonomie im Sinne einer geschlossenen, eindeutigen Untersuchung gesprengt. Das eine Problem würde sich in eine Vielzahl von Antworten aufspalten, der eine Fichte könnte gegen den anderen Fichte ausgespielt werden. Dann gäbe es aber auch kein klares Forschungsergebnis.

Aber der von Kroner formulierte Gegensatz und mit ihm der auf ihm fußende angebliche Pluralismus Fichte'scher Denkergebnisse ist sachlich nicht haltbar. Ethischer und spekulativer Idealismus sind keine Gegensätze. Denn es gibt Ethik nur als Ethik, d. h. „aus Gründen", also nur aus der Erkenntnis ihrer Bedingungen. „Das Wissen ist praktisch, heißt: es wird durch dasselbe ein Handeln gefordert und vorgezeichnet" und ist demnach „ein tatbegründendes Wissen". Von einer Entwicklung Fichte'schen Denkens sprechen, heißt demnach allemal, von ihr als einer folgerichtigen Entwicklung innerhalb seines prinzipiell gleichbleibenden Denkens sprechen. Anders gesprochen: Die ethische Autonomie wird spekulativ vertieft, begründet, das Subjektive als Funktion aufgezeigt. So wird bei Fichte nur beispielhaft der allgemeine Sachzusammenhang von Mystik [2]) und Ethik, wie er durch Friedrich Gogarten erhellt ist [3]), verkörpert.

Es ist der Satz von der „Nichtobjektivität des Absoluten" [4]), der den unveränderlichen Grundriß Fichte'schen Philosophierens darstellt. Diesem Daß gegenüber ist das Wie dieses Grundgedankens jeweils verschieden bestimmt, aber diese Verschiedenheit ist stets Verschiedenheit innerhalb der Einheit, also lediglich Gradverschiedenheit.

Die ethische Anwendung des Satzes von der Nichtgegenständlichkeit rückt die Frage der Autonomie in den Vordergrund, und es kann aufgrund dieses Satzes ohne zu präjudizieren gesagt werden, daß die Autonomie nur im engsten Zusammen-

hang mit diesem Satz bestimmt werden kann, daß also Autonomie und Theonomie nicht als Gegensätze verstanden werden können, sondern in Verschränkung zu denken sind. Johann Hermann Fichte's These „Freiheit oder Nichtfreiheit des menschlichen Geistes — dies war für ihn (sc. J. G. Fichte) die entscheidende Frage“ [5]), ist darum zumindest höchst mißverständlich zu nennen, da sie die Möglichkeit, das aut — aut über das vel — vel zum et — et hin auszulegen, verdeckt.

Es ist das Anliegen vorliegender Untersuchung darzutun, daß bei Fichte das Verhältnis von Autonomie und Theonomie im strengen Sinne Verhältnis und im Verlauf seiner Denkbewegung als Annäherung zu verstehen ist. Damit wäre zugleich der Erkenntnis der inneren Kontinuität des gesamten Fichte'schen Denkens Bahn bereitet.

II. Das kritische Exposé.

Es mag unfruchtbar erscheinen, an den Anfang einer Aufgliederung des Verhältnisses von Autonomie und Theonomie innerhalb des Fichte'schen Denkens Sätze aus dem deterministischen Fragment des jungen Fichte 1790 „Aphorismen über Religion und Deismus“ zu setzen: „Jede Veränderung in dieser Welt wird durch eine zureichende Ursache notwendig so bestimmt, wie sie ist. Die erste Ursache jeder Veränderung ist der Urgedanke der Gottheit . . . auch jedes denkende und empfindende Wesen also muß notwendig so existieren, wie es existiert“ [6]), Sätze, die eine „idealistische Auffassung des Spinozismus“ bekunden, für die „die Welt das verwirklichte Gedankensystem der Gottheit“ ist [7]). — Und doch hat dieser Hinweis seinen tiefen sachlichen Grund. Denn diese Vorordnung soll eine Einordnung auch dieses Abschnitts Fichte'scher Philosophie andeutend vorbereiten. Denn als idealistischer Determinismus nimmt er, wenn auch roh und unentwickelt jene idealistische Lehre vorweg, die sich auf der 3. Stufe Fichte'schen Denkens als Koinzidenz von Autonomie und Theonomie darstellt. Die Denkweise der Aphorismen ist also keineswegs als Intermezzo, als Fremdkörper bestimmbar, sondern ist selbst Variante des Fichte'schen Grundsatzes der Nichtgegenständlichkeit. Die Analyse der 3. Stufe erbringt den Beweis.

Im engerem Betracht läßt sich das Verhältnis des Absoluten zum Ich, bzw. das der Theonomie zur Autonomie in seinen Phasen in einem Dreisatz bestimmen, wobei es wichtig ist zu sehen, daß dies Verhältnis als vorwiegend ethisch verstandenes Verhältnis nur bedingungsweise verwirklicht werden kann, sodaß die dreisätzige Weise des Verhältnisses grundsätzlich als potentiell anzusprechen ist.

Es ist der Dreisatz: Parallelismus — Kongruenz — Identität.

Der Satz des Parallelismus versteht im Ansatz das ethische Verhältnis von Autonomie und Theonomie noch personal [8]). Das ethische Gesetz gibt der göttliche Gesetzgeber. Aber der deistische Bezug verhindert eine heteronome Lehre von der Ethik. Das Gesetz wird tätig erfüllt, weil es erfüllt werden kann, es wird innerlich erfüllt, weil es mit dem Sinn menschlicher Existenz übereinstimmt.

Im Satz der Kongruenz verflüchtigt sich der personal bestimmte Satz des Parallelismus in einer idealistisch-apersonalen Wendung. Sittliches Gesetz und Gewissen sind nur verschiedene Ausdrucksformen für ein durchgängig einheitliches göttliches Walten, grundsätzlich sind darum Autonomie und Theonomie gleich.

Für den Satz der Identität ist jegliche Unterscheidung, selbst im Sinne einer Denkhilfe, verschwunden. Das Absolute und das Reine Ich, bzw. Theonomie und Autonomie sind begrifflich vertauschbar, weil sie tatsächlich eins sind. Dieser Gipfel Fichte'schen Denkens liegt als Mystik jenseits aller Praedikation.

Parallel, kongruent, identisch (Übereinstimmung, Gleichheit, Einheit), sind die Merkmale, die innerhalb des Problems des Verhältnisses von Autonomie und Theonomie den Gedankenfortschritt erhellen.

Besonders der feine Unterschied von kongruent und identisch ist bedeutsam. Kongruenz als Zurdeckunggebrachtsein von Zweien läßt die Möglichkeit einer unterscheidenden Prädikation, etwa der in Gestalt A_1 und A_2, offen. Identität hingegen widerstreitet dieser unterscheidenden Prädizierbarkeit, also im strengen Sinne jeglicher Prädizierbarkeit; als Einheit hat sie die Einigung hinter sich gelassen, die Phase unterscheidungsmöglicher Gleichheit überwunden. Mit den Worten Meister Eckehart's gesprochen: „Wo sie eins sind . . ., da sind sie nicht gleich" [9]).

III. Die Verhältnisstruktur von Autonomie und Theonomie.

A. Die formale Freiheit.

Die Fichte'sche Lehre von der Freiheit nimmt sachlich ihren Ausgangspunkt von der formalen Freiheit. Es wäre unrichtig, diese formale Freiheit indeterministischen Gepräges mit „Willensfreiheit" zu übersetzen. Die Aussagen darüber schillern. Es kann heißen (1794), — unter dem Gesichtspunkt, daß der Wille aufgrund des ihm innewohnenden Denkbezuges immer etwas wolle, also im Gegensatz zum Urtrieb, der „in der Ichheit als solcher gegründet" [10]) sei, immer bezüglich, d. h. festgelegt, unfrei sei — : „Der Wille ist nicht frei, aber der Mensch ist frei" [11]); aber ebenso findet sich das Wort (1798): „Der Wille ist schlechthin frei, und ein unfreier Wille ist ein Unding. Es ist kein Wille ohne Willkür" [12]).

Allgemein kann die formale Freiheit als Wesensfreiheit oder Freiheit des Auch-anders-sein-könnens bezeichnet werden. Damit ist zugleich ihr vorethischer Sinn in den Blick gebracht; sie ist nicht speziell ethisch, sondern anthropologisch bestimmt.

Die formale Freiheit als Freiheit des Auch-anders-sein-könnens ist bei Fichte feststellbar: „Der menschliche Wille ist frei" (1790) [13]); sein gesamter innerer Charakter . . hängt von eines Jeden Selbsttätigkeit ab (1794) [14]). „Wenn der gegenwärtige Charakter eines Menschen nichts taugt, so soll er sich einen anderen bilden" (1798) [15]). Aber auch in negativer Hinsicht, die mögliche unethische Autonomie dieser vorethischen Autonomie [16]) formaler Freiheit erwägend, wird hervorgehoben, daß es „freie Wesen" gebe, welche „gegen die Vernunft streiten" (1800) [17]), weil sie gegen die Vernunft streiten können; denn die Möglichkeit der formalen Freiheit als „freier, selbst durch die Gottheit nicht aufzuhebender Gewalt" (1806) [18]) ist Wesenszug jeden Individuums.

Die formale Freiheit ist also die Grundform menschlicher Existenz. Sie expliziert ihrerseits in potentia und in actu die reale Freiheit bzw. die absolute Freiheit. Von der absoluten Freiheit ist sie insofern streng zu unterscheiden, als diese ethisch bestimmt ist; andererseits ist sie mit ihr verbunden, weil es absolute Freiheit nur als spezielle Vollzugsweise formaler Freiheit gibt. Der Begriff der „absoluten Selbständigkeit" [19]) kann also sowohl vorethisch als Freiheit schlechthin, demnach auch als Freiheit von der Ethik, wie auch prinzipiell ethisch, als Freiheit zur Ethik, verstanden werden. Gemeinsam ist beiden die Gegenwendung gegen die Heteronomie, ein zwingendes Bestimmtwerden von Außen.

Formale Freiheit als vorethische Autonomie des Anders-sein-könnens läßt sich in ethisch-religionsphilosophischer Perspektive als uneigentliche Autonomie oder Autonomie I. bezeichnen, sodaß die ethische Autonomie gleich absolute Freiheit als eigentliche Freiheit oder Autonomie II. bestimmt werden kann. Sie ist die „höhere Freiheit", die „Freiheit innerhalb der Freiheit und über der Freiheit selbst" [20]). „Die Freiheit der Willkür . . . ist wohl zu unterscheiden von der absolut ersten Äußerung der Freiheit durch das praktische Sittengesetz"[21]).

B. Die reale Freiheit.

Die reale Freiheit als die eine Seite der Explikation der formalen Freiheit ist die Freiheit, sich auf res zu beziehen. Als Freiheit zur Bezüglichkeit bewährt sie somit das Prinzip der Autonomie im Hingegebensein an einen Naturtrieb [22]). Sie ist also als formale Freiheit ein Sich-bestimmen-lassen. „Was ich nur mit Bewußtsein tue, tue ich mit dieser Freiheit. Es könnte demnach jemand dem Naturtriebe ohne Ausnahme folgen,

und er wäre, wenn er nur mit Bewußtsein und nicht mechanisch handelte, dennoch frei in dieser Bedeutung des Wortes; denn nicht der Naturtrieb, sondern sein Bewußtsein des Naturtriebes wäre der letzte Grund seines Handelns“ [23]).

Die formale Freiheit begibt sich bewußt, d. h. als reale Freiheit, in die materielle Unfreiheit [24]). Bleibt die reale Freiheit somit erhalten, so werden die „sinnlichen Triebfedern“ [25]) erst durch zustimmende Reflexion in Haltung gesetzt. Das naturhafte Bestimmtsein wird ausdrücklich als solches erkannt und gewollt. Dadurch wird die drohende Heteronomie, ein durchgängiges Bestimmtsein „von Außen“ [26]), vermieden.

Absolute Freiheit und reale Freiheit begegnen der Heteronomie und behaupten im Gegensatz zu kausalmechanischen Lehren das Prinzip der Autonomie. Ein blindes Sichtreibenlassen ist darum nicht nur von der absoluten Freiheit, sondern im weiteren Sinne auch von der realen Freiheit her gesehen unangemessen, „unsittlich“ [27]).

Diese Feststellung ist überaus aufschlußreich für das Vorwalten des Begriffs der Autonomie. Existenz ist stets tätiges Sich-bestimmen. Auch das Sich-bestimmen-lassen setzt voraus und enthält einen Akt der Freiheit, sodaß die mögliche Versagung der Bestimmbarkeit und damit die formale Freiheit selbst, — mit ihr aber zugleich aufgrund des Gesetzes der Gegenwendung die „eigentliche“, d. h. die absolute Freiheit, — gewahrt bleibt.

Die reale Freiheit duldet demnach nicht nur die absolute Freiheit, sondern fordert sie geradezu heraus. Denn beide sind die konkreten Daseinsweisen der formalen Freiheit, jene als gefährdete [28]), diese als reine Freiheit. Reale Freiheit sagen, heißt, gleichzeitig um absolute Freiheit wissen.

Und es liegt in der Grundabsicht Fichte'schen Denkens beschlossen, innerhalb der Korrelation Reale Freiheit — Absolute Freiheit die absolute Freiheit zu exponieren. Ihr gilt als der der Ethik unmittelbar zugehörigen Form der Freiheit, im Rahmen der Freiheitslehre [29]): Formale Freiheit / Reale Freiheit — Absolute Freiheit, das stärkste Bemühen Fichte'scher Philosophierens.

C. Die absolute Freiheit.

1. Übersicht.

Die Fichte'sche Freiheitslehre gipfelt in der absoluten Freiheit. Diese verselbständigt sich gegenüber der formalen Freiheit wie der realen Freiheit und erhebt den Anspruch, die „Freiheit innerhalb der Freiheit und über der Freiheit selbst“ [30]) zu sein. Indem also die Dialektik Reale Freiheit / absolute Freiheit (auf dem Boden der formalen Freiheit) durch das Prinzip der absoluten Freiheit abgelöst wird, gewinnt der

Begriff der „eigentlichen“ Autonomie oder Autonomie II. an Bedeutung. Mit dem Problem der absoluten Freiheit oder Autonomie II. ist zugleich das Problem Autonomie, Theonomie aufgeworfen. Denn d i e s e r Autonomiebegriff ist es, der sich als Variante eines Theonomiebegriffs aus mystischer Wurzel bestimmen läßt. Der theonome Keim innerhalb des Begriffs der Autonomie [31]) ist das Richtungszeichen, das den Denkzusammenhang bestimmt, nicht ohne selbst in der Durchdringung dieser Autonomie eine b e s o n d e r e Gestalt der Theonomie hervorzuprägen.

Diese eigentümliche Durchdringung von Autonomie und Theonomie, — selbst nur ein Beispiel der Lehre strenger Mystik, — wird im Verlauf Fichte'schen Denkens e i n d e u t i g vollzogen, so v i e l f ä l t i g auch die Ansätze und Gegensätze sind, in denen und trotz derer sie sich vorbereitet.

2. Formale Freiheit als jeweilige Bezüglichkeit.

Es gibt formale Freiheit in actu nur als reale Freiheit oder als absolute Freiheit. Wiederum gibt es reale Freiheit aufgrund formaler Freiheit nur im Offenhalten der Möglichkeit absoluter Freiheit und umgekehrt. Mit anderen Worten: Jeder Freiheitsakt ermöglicht als d i e s e r Akt auch jenen anderen.

Aber dieses Wechselverhältnis stellt kein Wert = d. h. Gleichwertverhältnis dar. Anthropologische Erwägungen verhindern eine Gleichung und erkennen der absoluten Freiheit als der einen Äußerung der formalen Freiheit den Vorrang zu. So löst sich letztlich die absolute Freiheit überhaupt aus der vorethischen Genesis, d. h. ihrer Beziehung zur formalen Freiheit als der Freiheit des Auch-anders-sein-könnens, bringt diese zum Verblassen und wird unter religionsphilosophischem Gesichtspunkt zum Inbegriff der Ethik: „Sein der Freiheit und Sittlichkeit sind durchaus eins“ [32]).

Damit ist zugleich eine Abwertung der realen Freiheit gegeben. Sie ist als, wenn auch bewußtes, d. h. formal-freies Bestimmtsein minderwertige Freiheit. Denn ihr Ethos ist der „Genuß“ [33]).

So ist die Eigenständigkeit der absoluten Freiheit gewonnen; sie existiert in zweierlei Weise, potentiell und aktual: „Ehe der Mensch sich durch Freiheit losreißen k a n n , muß er schon frei s e i n [34]). Ich will frei sein . . heißt: ich selbst will mich zu dem machen, was ich sein werde. Ich müßte, was ich werden soll, in gewisser Rücksicht schon s e i n , ehe ich es bin, um mich dazu auch nur machen zu können; ich müßte eine d o p p e l t e Art des Seins haben, von denen das erste den Grund einer Bestimmung des zweiten enthielte“ [35]). Wird die Überführung der Potentialität in den Akt nicht vollzogen, so bleibt das Vermögen zur absoluten Freiheit v e r d e c k t , aber es

bleibt als verdecktes Vermögen"[36]). Grundsätzlich wird die absolute Freiheit als Vermögen mit dem Wesen des Menschseins identifiziert. Die potentielle, absolute Freiheit wird zum Kern der Anthropologie, zur eigentlichen Seinsweise der Existenz.

Die potentielle, absolute Freiheit wird gegenüber der empirischen, absoluten Freiheit und der empirischen, realen Freiheit zum dritten Ort, der in der übersinnlichen Welt gegründet den Menschen selbst ontologisch-organisch in dieser übersinnlichen Welt aufhebt. Der Doppelsinn von tollere als elevare und conservare verkörpert hier die Doppelanthropologie der Mystik, die im Seienden, nicht im „Da"seienden Menschen als einer tieferen ontologischen Schicht den Zusammenhang mit dem göttlichen Urgrund allen Seins als einen Wesenszusammenhang aufweist. Die potentielle, absolute Freiheit ist als die Freiheit, als „absolut erste Äußerung[37]) Sittlichkeit[38])" und damit unabhängiges „göttliches Leben"[39]).

In einer vorläufigen Zusammenfassung kann also gesagt werden:

1. Es gibt formale Freiheit nur als Äußerung; ihre konkreten Seinsweisen sind die reale Freiheit bzw. die absolute Freiheit. Es ist darum nicht angängig von einem „unauflöslichen Zirkel" zu sprechen, weil „die . . formale Freiheit für den Akt der ersten Erhebung zur auch materialen (absoluten) Freiheit realiter nur als Tat der materialen (absoluten) Freiheit möglich" sei[40]). Gibt es formale Freiheit nie im luftleeren Raum, so muß sie sich in potentiell, absolute Freiheit verwandeln, um durch sie die empirische, absolute Freiheit zu verwirklichen. Weil formale Freiheit nie an sich existiert und weil zwischen Vermögen und Vollzug zu unterscheiden ist, darum ist, — um in den Abkürzungen Hirsch's zu reden —, das Hervorgehen der (tatsächlichen) absoluten Freiheit aus der (möglichen) absoluten Freiheit aufgrund der formalen Freiheit nicht Zirkel, sondern Linie, nicht Rätsel, sondern Folge.

2. Von der ethischen Grundabsicht Fichte'schen Denkens her erfolgt die Herausstellung der absoluten Freiheit. Die potentielle, absolute Freiheit tritt an die Stelle der formalen Freiheit und wird zum Grundmerkmal der Anthropologie.

3. Absolute Freiheit als eigentliche Autonomie.

Bei einer näheren Umschreibung des Begriffs der absoluten Freiheit bedarf es der Erinnerung an die Korrelation Absolute Freiheit — Reale Freiheit und an die Seinsweise der realen Freiheit: Diese ist das Selbst- und Tatbewußtsein, also der restliche Vorbehalt formaler Freiheit, innerhalb tatsächlich triebhafter Bestimmtheit, läßt folglich diese Bestimmtheit als grundsätzliche, weil reflektierende, Bestimmung erscheinen. Sie ist stets in Gefahr, diesen Vorbehalt zustimmender,

also relativ bestimmender, Reflexion zu verlieren und in die Heteronomie naturkausaler Art abzusinken. Reale Freiheit ist also die gefährdete Mitte zwischen absoluter Freiheit und Triebbestimmtheit. Absolute Freiheit demnach der Versuch in völliger, tatsächlicher wie grundsätzlicher, Unabhängigkeit dieser Gefährdung zu entrinnen. So wird absolute Freiheit zur sittlichen Autonomie gleich Ethik schlechthin.

Dieser Sinn, sittliche Autonomie zu sein, bleibt bestehen, mag es auch Variationen der Antwort geben, unter welchen Bedingungen diese sittliche Autonomie möglich sei. Herrscht anfänglich der sittliche Gesichtspunkt hinsichtlich der absoluten Freiheit vor, so ergibt doch die Frage nach der Grundlage der absoluten Freiheit, also die Frage nach der potentiellen, absoluten Freiheit, die religiöse Wendung und Vertiefung des Problems und bedeutet zugleich über den Fragekreis der Anthropologie hinaus einen Beitrag zur Ontologie und Metaphysik. Im Begriff der Autonomie ist die Erhellung des Begriffs der Theonomie gefordert und auffindbar; Theonomie wird im Zusammenhang, nicht im Widerspruch mit der Autonomie bestimmt. Oder anders gewandt: Das Personsein des autonomen Ich ist nur als Ausdruck im strengen Sinne, d. h. als Ausstrahlung eines göttlichen Prinzips möglich.

Das Problem des Verhältnisses von Autonomie und Theonomie wird organologisch beantwortet. Das heißt: Der Mensch ist Organ göttlichen Willens und Lebens.

Dieser Sinn also der absoluten Freiheit, sittliche Autonomie gleich Ethik zu sein, bleibt bestehen und trägt erstlich das Kennzeichen der Negation an sich. Sie ist aufgrund der Korrelation absolute Freiheit — reale Freiheit Wegwendung von dieser selben realen Freiheit und ihren möglichen Folgen und damit Befreiung von Heteronomie. In ihr verwirklicht das Ich, „sich unabhängig von der Naturnotwendigkeit zu bestimmen“ [41]); denn „der Endzweck des Sittengesetzes ist absolute Unabhängigkeit und Selbständigkeit“ [42]). Dies „Eine Leben der Freiheit ist im Grunde nichts anderes, denn die Anschauungsform der Sittlichkeit“ [43]). Absolute Freiheit ist Befreitsein von der Bestimmtheit durch die Triebe: „Ich will Herr der Natur sein, und sie soll mein Diener sein; ich will einen meiner Kraft gemäßen Einfluß auf sie haben, sie aber soll keinen haben auf mich“ [44]). Es gilt für die absolute Freiheit die „Unabhängigkeit von Allem, das nicht selbst Vernunft ist, absolute Unbedingtheit“ [45]). So ist absolute Freiheit Übereinstimmung mit sich selbst, aber nicht mit seinem kontingenten Selbst, sondern mit dem Selbst dieses Selbst, mit dem prinzipiellen Selbst, das mit „Menschenwürde“ [46]) bezeichnet werden kann. Der Zwiesinn des Fichte'schen Begriffs der Natur [47]) wird deutlich: „Ich bin selbst in gewisser Rücksicht, unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit, Natur“ [48]). Der

„Naturtrieb“ gehört zum Individuum hinzu [49]). Dieser quasi niederen Natur tritt die ursprüngliche „höhere Natur“ [50]) gegenüber: „So ist . . zu jedem konkreten „Du sollst“ ein sicheres „Du kannst“ gegeben; die Forderung kann der Natur nicht widersprechen“ [51]). Diese höhere Natur ist das Wesen des Menschen; in ihr als der Sittlichkeit existiert das Ich rein, d. h. unmittelbar, ursprünglich, wesentlich. Selbständigkeit der höheren Natur ist als Sittlichkeit die Seinsweise der Existenz [52]), weil in ihr der Sinn des Seins verwirklicht ist.

Absolute Freiheit leben, heißt, zu sich selbst kommen. Ob dieses „Selbst“ überpersönlich begründet ist oder nicht, und wie gegebenenfalls das Verhältnis dieses Selbst zu seinem überpersönlichen Prinzip gestaltet sei, das ist das Grundproblem, das nunmehr aufgeworfen ist.

4. Überleitung.

Das sachliche, dreisätzige Entwicklungsschema Parallelismus, Kongruenz, Identität des Verhältnisses von Autonomie und Theonomie ist zeitlich nicht in sich gegeneinander absetzbar. Gerade weil es von keinem Bruch weiß, ist es nicht zufällig, daß gleichzeitig die verschiedenen Glieder des Schemas nebeneinander auffindbar sind.

D. Parallelismus von Autonomie und Theonomie.

1. Der Satz des Parallelismus.

Der deistisch bestimmte Parallelismus von sittlicher Gesetzgebung und sittlichem Gesetzvollzug entbehrt nicht eines herben Zuges: Gott ist Gesetzgeber [53]). Es gilt, „die Wahrheit um ihrer selbst willen anzuerkennen“ [54]). Es kann jedoch auch gesagt werden, daß das Gesetz Gottes „ins Herz geschrieben“ [55]) sei. Doch wird dieser echt den Parallelismus verkörpernde Gedanke dadurch wiederum durchkreuzt, daß das Gesetz weniger auf den homo ens existens, als auf den homo faber existens bezogen wird. Das pflichtgemäße Sein und Wollen wird zum pflichtgemäßen Handeln, Tun herabgemindert [56]). Das personhafte Handeln hat Fichte selbst rückschauend so gekennzeichnet [57]): „Betrachten Sie mit mir das Höchste, was der Mensch besitzen kann, wenn er der Religion entbehrt: Die reine Sittlichkeit. Er gehorcht dem Pflichtgebote in seiner Brust schlechthin, weil es gebietet, und tut, was sich als seine Pflicht offenbart, schlechthin darum, weil es Pflicht ist. Versteht er sich denn nun aber dabei? . . Er weiß dieses so wenig, daß er laut erklärt, es solle sein, schlechthin weil es sein solle“. Der eigentliche Parallelismus stellt sich so dar: „Das Sittengesetz fordert eine gewisse Überzeugung = A und

autorisiert sie... Die reflektierende Urteilskraft autorisiert dieselbe[58]).

Betrifft nun die Erfüllung des Sittengesetzes das Sein des Ich, so wird für eine schlechthinnige Autonomie (eigentliche Autonomie oder Autonomie II.) plädiert. Das überpersönliche Prinzip des Personseins ist, wenn auch nicht vermindert, so doch verdeckt: „Die Sittlichkeit stehet als ein erstes, unabhängiges und selbständiges da, das aus sich selbst lebet sein eigenes Leben“ [59]). Über diese scheinbar schroffe Autonomie, für die die Theonomie paralleler Form zu verschwinden droht, ist garnicht aus einem Gegensatz zur Theonomie begreifbar, sondern stellt die Gegenwendung gegen jegliche Form der Heteronomie, sei es Naturkausalität oder Legalität, dar. Gerade das „Aus-sich-selbst-leben“ bedeutet die Abstreifung möglicher Legalität und wendet den Deismus immanent: Der menschliche Wille stimmt mit dem göttlichen zeitlosen Willen überein. Oder fichtisch gesprochen: Es kommt zu einer „Übereinstimmung des Willens mit der Idee eines ewig geltenden Willens“ [60]). Die willensmäßige Übereinstimmung birgt auf ihrem Grunde eine grundsätzliche Gleichheit. Der Parallelismus schreitet zur Kongruenz fort. In der Vernunft der Gattung (s. u.) koinzidieren Gesetzgeber, Gesetzgebung und Gesetzvollzug.

Der Parallelismus von Autonomie und Theonomie ersetzt die Legalität durch Moralität. Diese aber ist die konkrete Gestalt der idealistischen Anthropologie [61]).

Der grundsätzlich innerhalb des Parallelismus erschlossene Begriff der Immanenz ist entwicklungsfähig [62]); Immanenz ist als λόγος Äußerung des Urprinzips [63]). Diese sittliche Haltung vertieft sich zu einer religiösen Ansicht [64]). Bei Fichte ist darum die Theonomie die Theorie der Autonomie. Die religionsphilosophische Lehre a posteriori ist die notwendige Folge und Ergänzung der ethischen Gewißheit a priori. „Erzeuge nur in Dir die pflichtmäßige Gesinnung und Du wirst Gott erkennen, für Dich selbst schon hinieden im ewigen Leben Dich befinden“ [65]). Es liegt im Wesen der Ethik, daß sie „gehörig gepflegt, über kurz oder lang zur Religiosität sich entwickelt“ [66]). „Nicht von einem Begriff Gottes geht die Religion in uns aus, sondern von dem Erleben unseres Bezogenseins auf die sittliche Ordnung. Der Begriff Gottes ist erst daher abgeleitet“ [67]). „Moralismus und Idealismus sind, wenn man nur konsequent ist, notwendig beieinander“ [68]).

2. Der Begriff der Überzeugung.

Die Verbindung von ethischer Gewißheit und religiöser Erkenntnis stellt sich im Begriff der Überzeugung dar. „In der Überzeugung fassen wir unser reales Selbst, und diese Realität

ist — Gott“ [69]). Anders gesprochen: Diese Überzeugung ist antologische Überzeugung; denn sie ist nicht Überzeugung davon, daß dieses oder jenes verwirklicht werden müsse, sondern sie ist Überzeugung von dem Sinn meines Seins, d. h. davon, daß ich selbst mich und durch mich das Göttliche verwirklichen müsse. Erst in diesem Wissen und Wollen ist der Mensch, da es Sein nur als Sinn, als „Bestimmung“ gibt. Ohne diese tätige Überzeugung ist der Mensch garnicht; in ihr offenbart sich ihm mit seinem Sinn sein Sein. Überzeugung ist also als ontologische Überzeugung das Wissen um meine Bestimmung, das in mir angelegte Göttliche, die potentielle, absolute Freiheit, zu verwirklichen.

Ontologische Überzeugung ist Sinnfindung und darum Existenzbegründung. Weil sie beglückt, kann an ihre Stelle der Begriff der Seligkeit treten.

Und es läßt sich die theonome Vertiefung der Autonomie [70]) in einem Entwicklungsbild der näheren Bestimmung des Begriffs der Seligkeit nachzeichnen:

1. „Ich will jene absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft, jene gänzliche Befreiung von aller Abhängigkeit Seligkeit nennen. Ich will notwendig meine Seligkeit, nicht als einen Zustand des Genusses, sondern als den der mir zukommenden Würde“ [71]).
2. „Seligkeit ist . . Ruhen und Beharren in dem Einen . . Sonach ist der Zustand des Seligwerdens die Zurückziehung unserer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine“ [72]).
3. Es „besteht die Seligkeit in der Vereinigung mit Gott“ [73]).

Der Parallelismus des menschlichen sittlichen Willens und des zeitlosen Willens, fordert, sofern er wesensmäßig verstanden wird, eine grundsätzliche Gleichheit dieses Willen und somit zugleich die Gleichheit von Autonomie und Theonomie. Im Begriff der ontologischen Überzeugung und dem in ihm enthaltenen Begriff der Seligkeit ist der Satz der Kongruenz vorbereitet.

E. Kongruenz von Autonomie und Theonomie.

1. Der Satz der Kongruenz.

Das sachliche Stadium der Kongruenz ist mit dem Begriff der Vernunft gegeben. Gehört die Vernunft unmittelbar zum Wesen menschlicher Existenz [74]), so ist, eindeutiger als im Stadium des Parallelismus, das menschliche Sein selbst, nicht das menschliche Tun in den Blick gebracht. Die Autorität der sittlichen Gesetzgebung als innere Autorität verhindert grundsätzlich, die Autorität als Heteronomie zu verstehen: „Nun aber ist es Heteronomie und bewirkt keine Moralität, sondern erzwingt höchstens Legalität, wenn wir nur darum uns dem

Inhalte des Moralgesetzes gemäß betragen, weil ein übermächtiges Wesen es will; und eine auf diese Autorität gegründete Religion widerspräche folglich sich selbst. Aber diese Autorität soll denn auch nicht Gehorsam, sie soll nur Aufmerksamkeit auf die weiter vorzulegenden Motive des Gehorsams begründen"[75]. Das Sittengesetz als Vernunftgesetz ist nicht heteronom, der göttliche Wille spricht als Vernunftwille nur aus, was der menschliche Wille als Vernunftwille selbst will. Der Wille Gottes ist also nicht der Grund vom Inhalte des Sittengesetzes gleich Vernunftgesetzes, sondern dieses Grund des Willens Gottes oder, sachentsprechender ausgedrückt, des Willens des Göttlichen[76]. Ethischer Gehorsam ist Wesensbesinnung, Besinnung auf seine eigene Bestimmung, ist also als vernünftiger Gehorsam[77] Gehorsam sich selbst gegenüber. Ist in streng antinominalistischer Wendung der Wille Gottes zum göttlich-vernünftigen Willen geworden, so gewinnt bei Fichte die nichtpersönliche Fassung des göttlichen Prinzips die Oberhand. Die individuelle, aber reine Vernunft gleicht der überindividuellen, allgemeinen Vernunft. Sittliche Autonomie ist Vernunftbestimmtheit, wobei es wichtig ist zu sehen, daß die Bestimmtheit als Vernunftbestimmtheit, — denn Vernunft ist allemal Selbstausdruck des Individuums —, als aktiv, d. h. autonom zu verstehen ist. Der Begriff der Vernunftbestimmtheit ist also nur scheinbar heteronom, tatsächlich ist er Abbild einer höheren Autonomie. Oder anders ausgedrückt: Im individuellen Ich stellt sich die Gottheit gleich reines Ich als vernünftiges Sittengesetz dar[78]. Das Ich als ethisches Ich durchschreitet also die propädeutische Heteronomie göttlichen Willens und kommt mit ihm als dem allgemeinen Ausdruck seines eigenen Selbst, d. h. grundsätzlich als mit seiner eigenen Autonomie, zur Deckung[79].

Zwischen Parallelismus und Identität ist der Satz der Kongruenz ein Durchgangspunkt. Noch ist die mystische Identitätsterminologie nicht eingedrungen. Die Gemeinsamkeit der Inhalte des göttlichen wie des reinen menschlichen Willens erfordert es, von der Kongruenz von Autonomie und Theonomie zu sprechen. Der göttliche Wille und die in jedem Ich vorfindliche Vernunft sind „völlig gleichlautend"[80]. „Die praktische Gesetzgebung, die ihm (sc. dem endlichen Wesen) mit dem Unendlichen gemein sein soll, kann von nichts außer ihm abhangen"[81]. „Der Sittliche, . . . seines reinen Willens bewußt, ist . . . selbst befriedigt, autonom, der absoluten Vernunft gleich"[82]; „so kann sich die Menschheit selber „zum getroffenen Abdrucke der Vernunft"[83] aufbauen.

So kann selbst die propädeutische Heteronomie des sittlichen Gebotes[84] als praktisch unbedeutsam erklärt werden, weil sie prinzipiell, weil sie durchgängig nichtig sei: „Das ge-

bietende Soll kommt zu spät: ehe es gebietet, will er (sc. der Mensch) schon“ [85]). Die Formulierung „zu spät“ ist wichtig; denn sie erhellt die grundsätzliche Nichtigkeit der Zeitkategorie innerhalb einer Theorie zeitloser Existenzbegründung.

Ist die Vernunft nun bei Allen die gleiche, so ist sie als zeitlose Vernunft zugleich die eine. Die Sätze der Kongruenz und der Identität gleiten ineinander über.

2. Der Begriff des Gewissens.

Im Gewissensbegriff [86]) erhält sich noch das Moment grundsätzlicher Unterscheidbarkeit, — bei aller Gleichheit von Autonomie und Theonomie, — wie es im Begriff der Kongruenz gefordert und verbürgt ist.

Das Gewissen ist aber für meine Existenz als menschliche Existenz schlechthin bestimmend. Wer gewissenlos handelt, handelt unsittlich und unmenschlich [87]), ist im strengen Sinne kein Mensch. Die ontologische Valenz des Gewissens kann nur verkannt werden, wenn das Wort „unmenschlich“ nur im ethischen Sinne verstanden wird. Es muß sachgemäß existenzontologisch verstanden werden: Es gibt in der Lehre Fichte's Menschsein nur als Sein vom Gewissen her und im Gewissen, nur im Gewissen kommt der Mensch zu sich selbst. Das Gewissen ist also sowohl Wechselwort für „menschliche Existenz“ als Äußerung zeitlosen, göttlichen Seins. In einigender Formel kann gesagt werden, daß das Gewissen „das unmittelbare Bewußtsein unseres reinen ursprünglichen Ich“ [88]) ist. Sein im Gewissen und Menschsein sind dasselbe. „Ich kann jenen (sc. den Geboten des Gewissens) die Aufmerksamkeit und den Gehorsam nicht verweigern, ohne meine Bestimmung aufzugeben“ [89]). Denn „die Stimme des Gewissens . . . ist der Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen, . . . uns ist allgegenwärtig der endlichen Vernunft“ [90]). So ist das Gewissen Prinzip der Existenz und Strom der Ethik, „es entscheidet in der letzten Instanz und ist inappellabel“ [91]).

Der dem Begriff des Gewissens zugesellte Begriff des Strahls [92]) durchkreuzt den Satz der Kongruenz und richtet das Verhältnis von Autonomie und Theonomie zur panentheistisch verstandenen, relativen Identität hinaus; Identität, weil das Ausstrahlende und die Ausstrahlung wesenseins sind, relative Identität, weil die Ausstrahlung nur die Explikation des ausstrahlenden Prinzips ist.

Wie mannigfaltiges Licht sich im Brennglas sammelt, so streben die vielfältigen Aussagen Fichte'schen Denkens zum sachlichen Stadium der Identität hin.

F. Identität von Autonomie und Theonomie.

1. Autonomie als Vorbedingung der Identität.

Der Satz der Identität, in der Autonomie und Theonomie ununterscheidbar, d. h. nicht mehr unterschieden, sich durchdringen, erhellt gleichzeitig das Zustandekommen der Identität, indem er auf die Autonomie als die Vorbedingung der Identität zurückverweist. Identität gilt tatsächlich nur als vollzogene Identität; nur weil das Ich autonom ist, kann es Identität vollziehen. In der Lehre von der Identität wird die Autonomie nicht ausgeklammert, sondern gerade gefordert. Darum ist ihr Aufgehobenwerden im Verlauf dieses Vollzuges immer zugleich ihr Erhaltenbleiben innerhalb der Theonomie. Mit anderen Worten: Es gibt bei Fichte den Satz der Identität nur, weil es für das Ich die potentielle, absolute Freiheit als Freiheit zum Absoluten (Autonomie II) gibt. Diese wiederum ist nur möglich, weil es formale und mit ihr reale Freiheit gibt. Identität setzt demnach die Vernichtung der beiden letzteren Freiheitsformen und die Verwirklichung der potentiellen, absoluten Freiheit voraus.

Daß die Autonomie absoluter Freiheit Voraussetzung der Identität ist, wird für die Struktur der Identität selbst bedeutsam: Weil Theonomie nur aufgrund von Autonomie ist, impliziert Theonomie Autonomie, sodaß die Autonomie die Daseinsweise der Theonomie ist. Mit dem Satz der Identität von Autonomie und Theonomie ist also ein organisches Verhältnis bezeichnet.

Das Wort „die Freiheitslehre der früheren Zeit ist nicht aufgegeben, sondern vorausgesetzt“ [93]) ist demnach in der Richtung ergänzungsbedürftig, daß ihre einheitliche Wendung zur absoluten Freiheit und damit zu einem organischen Existenzverständnis festgestellt wird.

2. Der Zerfall der formalen Freiheit.

Der grundsätzliche Verzicht, reale Freiheit aus formaler Freiheit anzuwenden, ist die Vorbedingung und zugleich der Vollzug der Verwirklichung potentieller, absoluter Freiheit [94]). Indem die reale Freiheit aufgegeben wird, wird aber auch die formale Freiheit vernichtet. Der Zerfall der formalen Freiheit ist dadurch bedingt, daß sie nur als bestimmendes Merkmal einer Beziehung existent ist, also mit der Sprengung dieser Korrelation selbst zugrunde geht. Statt der zweideutigen Freiheit des So-oder-so-sein-könnens kommt es zur eindeutigen Freiheit, sich festzulegen, d. h. in der Urvernunft als Prinzip allen Lebens aufzugehen, mit ihr identisch zu werden.

Die unmittelbare Entmächtigung der realen Freiheit wird gemäß der Lehre der Mystik mit der Beseitigung des „niederen Ich“ gleichgesetzt. Von der absoluten Freiheit als dem Identitätsstandpunkt her gesehen wird die reale Freiheit, das tätige niedere

Ich, als der negative Pol formaler Freiheit erwiesen. Die Negation dieses negativen Pols bedeutet also unter ontologischem Gesichtswinkel die einzige Position schlechthin; diese Position ist höhere Autonomie, Einssein des eigenen Lebens mit dem göttlichen Leben: „Nur durch das Werden zum absoluten Schema Gottes wird das Vermögen (sc. Mensch zu sein) wirklich real; ohne dies ist er garnicht, weder frei, noch notwendig sondern eben nichts“ [95]). Darum ist es nicht sinnwidrig zu sagen: „Der Mensch kann mit der Gottheit sich nie entzweien; und wiefern er sich mit derselben entzweit wähnt, ist er ein Nichts“ [96]). Das ethische Nichts der realen Freiheit und der in ihrer Folge ermöglichten Naturkausalität ist zugleich ein ontologisches Nichts.

Wirklich ist im strengen Sinne allein die absolute Freiheit als autonom-theonome Identität, die sich jeweils im tätigen Vermögen der absoluten Freiheit, das das Vermögen zur Verwirklichung des Göttlichen selbst ist, als wirksam und gültig ausweist.

3. Identität als Ergebung.

Menschliches Leben ist nur, sofern es im göttlichen Leben selbst aufgegangen ist. „Gar klar die Hülle sich vor Dir erhebet, / Dein Ich ist sie; es sterbe, was vernichtbar, / Und fortan lebt nur Gott in Deinem Streben“ [97]). „Nur von Euch geschieden, / geht Ihr ein in seinen Frieden“ [98]). „Jeder wird gerade dadurch, daß seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt; eigentlich reines Ich durch freie Wahl und Selbstbestimmung“ [99]). Ihr müßt „abtun Euer altes Streben, / Sterben ab dem eignen Leben“ [100]). Dann ist „das persönliche Leben in dem Leben der Idee vernichtet“ [101]). „Der Mensch soll nur das Hinfällige und Nichtige, mit welchem das wahrhafte Leben nimmer sich zu vereinigen vermag, fahren lassen, worauf sogleich das Ewige, mit aller seiner Ewigkeit, zu ihm kommen wird“ [102]). „Wie hingegen der Mensch durch die höchste Freiheit und Selbständigkeit sich aufgibt und verliert, wird er des einigen, wahren, göttlichen Seins und aller Seligkeit, die in demselben enthalten ist, teilhaftig“ [103]). Das Aufgeben der realen wie der formalen Freiheit, also das Aufgeben des indeterministischen Selbst, ist als Aufgeben zugleich ein Aufgehen in der Einheit mit dem Göttlichen [104]), so vielfältig diese Tatsache auch sprachlich beschrieben sein mag [105]).

Daß das „Aufgeben der Selbständigkeit“ als ein Aufgeben der Autonomie I. (reale + formale Freiheit) verstanden werden muß, die eigentliche Autonomie oder Autonomie II. (absolute Freiheit) gerade im Satz der Identität erhalten bleibt, ist am deutlichsten im Begriff der Verschmelzung [106]) bewiesen. Autonomie und Theonomie gehen unterschiedslos ineinander

über (organisch: Autonomie i n Theonomie oder Theonomie i n Autonomie) und werden eins (identisch: Autonomie i s t Theonomie oder Theonomie i s t Autonomie).

Identität ist für das Ich Sein im Ursprung oder Sein bei sich selbst; ist „Wiedergeburt" [107]), indem das Ich sich „ergibt" [108]). Indem der Mensch sich ergibt, ergibt er nicht e t w a s a n sich (z. B. einen Wunsch x) einem unerkennbaren Schicksal, sondern er ergibt sich s e l b s t g a n z dem göttlichen Willen, der der eigentliche Wille seines vernünftigen, wesentlichen Selbst ist.

Vertritt also der Begriff der realen Freiheit als Äußerung formaler Freiheit das niedere Ich (Ich I.), so kommt der Mensch in der Verwirklichung der potentiellen, absoluten Freiheit zu seinem höheren Ich (Ich II.) als zu sich selbst in eigentlichem Betracht. Dieses Selbstsein aber ist nichts anderes als das Sein der Gottheit selbst. Autonomie II und Theonomie werden über die organische Synthese zur Identität fortentwickelt. Die Entstehung dieser Identität ist aus folgenden ineinanderliegenden Sätzen ersichtlich: „Die Hingebung an den Willen Gottes in uns" / „Das Getriebensein durch den Willen Gottes" [109]). — —

Das D a ß dieser wesensmäßigen Identität des Göttlichen und des eigentlichen menschlichen Lebens hat die Lehre Fichte's mit der Lehre strenger Mystik gemein, das W i e dieser Identität zeichnet sich als Identität von Autonomie und Theonomie in der besonderen Form der ethischen Anwendung der Mystik aus. Dabei ist eine perfektionistische Grundlinie nicht zu verkennen; gerade im Perfektionismus [110]) kommt die zeitlich stetige, weil zeitlos wirkliche Identität von Autonomie und Theonomie zum Vorschein. Diese Überfremdung zeitlicher Entscheidung durch zeitlose Zuständlichkeit bekundet die i n n e r e Vernotwendigung der absoluten Freiheit aufgrund einmalig zeitlicher Verwirklichung dieser eigentlichen Autonomie. Der ethisch-ontologische i n n e r e Determinismus Fichte'scher Schlußlehren ordnet somit auch die Aphorismen des jungen Fichte in den Denkzusammenhang überhaupt ein.

Doch bevor diese Wie-Frage erörtert werden kann, bedarf es einer Rundung der anthropologischen Sicht des grundsätzlichen Sachverhalts.

4. Der Begriff der Gattung als Hilfsbegriff für Identität.

Das „niedere Ich" ergibt sich in sein „höheres Ich" als in die Funktion des göttlichen Es. Dieser überpersönliche Wesensgrund des Menschseins wird durch die Einschaltung des Begriffs der G a t t u n g verdeutlicht; der Mensch ist Glied der Gattung, das Ich existiert also nur im Wir, und die Gattung ist Selbstdarstellung des Lebensprinzips, sodaß das Wir nur als Wir im Es i s t. „Sonach besteht das vernünftige Leben darin, daß die Person in der Gattung sich vergesse, ihr Leben an das

Leben des Ganzen setze und es ihm aufopfere"[111]). Und umgekehrt: „Dieses . . . Eine und sich selber gleiche Leben der Vernunft wird . . . lediglich durch die irdische Ansicht und in derselben zu verschiedenen individuellen Personen zerspaltet". Die Hilfslinie Ich / Wir / Es zur Verdeutlichung möglicher Identität ist durchgezogen: „Jedes Individuum ist ein rationales Quadrat einer irrationalen Wurzel, die in der gesamten Geisterwelt liegt, und die gesamte Geisterwelt ist wiederum rationales Quadrat der — für sie und ihr universelles Bewußtsein, welches jeder hat und haben kann — irrationalen Wurzeln, gleich dem immanenten Lichte oder Gott"[112]).

So ist die Gattung göttliches Medium zur Individuation. Es besteht demzufolge bei Fichte vermittels des Gattungsbegriffs „das lebendige Bewußtsein eines geistigen Urzusammenhangs und Einheitslebens, darin wir Einzelnen mit allem Sein und Tun verwoben sind"[113]). Denn „die Vernunft geht auf das Eine Leben, das als Leben der Gattung erscheint"[114]).

Weil es eine durchgängige Stufung des Seins gibt, darum ist Autonomie als absolute Freiheit zugleich Freiheit zum Absoluten und als solche nichts Anderes als Erscheinungsweise von Theonomie. Oder anders gesprochen: Der Begriff der Gattung vermittelt die überpersönliche Bestimmtheit menschlicher Existenz; denn durch die Einführung des Gattungsbegriffs ist das formalfreie Personsein (Autonomie I.) zu einer niederen, uneigentlichen Weise des Existierens herabgemindert.

Der Begriff der Gattung kann in einer abschließenden Darstellung der Anthropologie übersprungen werden, hat er doch weniger prinzipielle[115]), als propädeutische Bedeutung. Er ist Hilfsbegriff.

5. Absolute Freiheit als Identität.

Der Satz der Identität von Autonomie und Theonomie stellt die Einheit des Absoluten und der absoluten Freiheit fest, wobei es möglich ist, in der Formel von der „Freiheit zum Absoluten" das sachliche Werden dieser Identität, die selbst die Unterscheidbarkeit der Pole einer Synthese ausschließt, im Blick zu behalten. Schon 1793 kann Fichte von der „Einheit des sinnlichen und übersinnlichen Bewußtseins"[116]) sprechen. „Ich selbst und mein notwendiger Zweck sind das Übersinnliche"[117]). „Die übersinnliche Welt ist unser Geburtsort und unser einziger fester Standpunkt"[118]). Das Ich, sofern es „intelligibles Ich"[119]) ist, ist mit dem Göttlichen als Ursprung allen Seins ontologischer Qualität identisch[120]). Dieses Ich kann sich, da es gemäß der aus der Mystik stammenden Lehre vom Menschen als Doppelwesen als „höhere Natur" mit dem Göttlichen eins ist, auch „mit der Gottheit nie entzweien".

Absolute Freiheit ist demnach, der Stufe der Identität entsprechend, als Freiheit zum Absoluten Befreiung von der

formalen und realen Freiheit zur Einheit mit dem Absoluten, genauer: sie ist als Einheit mit dem Absoluten dies göttliche Prinzip selbst.

6. Anthropologische Folgerungen.

Häufigen Aussagen nach scheint in dieser Identität das menschliche Sein aufgesogen zu werden, verlorenzugehen, scheint das Verhältnis von Autonomie und Theonomie eindeutig, gewaltsam theonom beantwortet zu werden. Doch es entspringt dieser Anschein nur einer sprachlichen, weil sachlichen Schwierigkeit, nämlich der, das Entstandensein des Einen aus Zweien, d. h. der Identität aus organischer Synthese bezw. aus Kongruenz, ausdrücken zu sollen und doch nicht zu können. Denn Identität ist grundsätzlich Identität mit sich selbst.

Andererseits kann die Tatsache, daß diese Identität vollzogene Identität von Theonomie und Autonomie ist, dadurch offengehalten werden, daß der Begriff des Doppelwesens als Inbegriff der Lehre vom Menschen scharf erfaßt wird: Es geht am menschlichen Sein nur das menschliche zugrunde, während das menschliche Sein mit dem göttlichen Sein identisch ist. „Zugrunde geht nur das niedere Ich, das höhere Ich wird in diesem Zugrundegehen gültig „begründet".

Sind das höhere Ich und das göttliche Leben identisch, so kann in Gegenwendung gegen das niedere Ich — Möglichkeit realer Freiheit aus formaler Freiheit und der in ihr beschlossenen Gefahr eines Vorrangs der Naturkausalität —, die Alleingültigkeit des göttlichen betont werden. Denn das identische, weil organische Verständnis dieses Göttlichen als Integration von Autonomie und Theonomie schließt ein theonomes Mißverständnis schlechthin aus. So kann es heißen: „Nichts ist, denn Gott, / Und Gott ist nichts, denn Leben"[121]. „Erhabener lebendiger Wille, . . . Deine Stimme ertönt in mir, die meinige tönt in Dir wieder. Alles Leben ist Dein Leben"[122]. Es ist „das Streben nach Selbständigkeit immer mehr verinnerlicht . . . zum schaffenden Denken der Einheit von Gott und Mensch"[123]. „Seitdem ruht dieses Aug' mir in der Tiefe, / Und ist in meinem Sein — das ewig Eine. / Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen"[124]. Gerade dieser Satz bekundet die organische Einsicht von Autonomie und Theonomie; denn es heißt nicht: es lebt „anstatt meines Lebens," sondern „mir im Leben"[125]. Anthropologisch ist also der Begriff der absoluten Freiheit überaus wichtig. Denn absolute Freiheit als Freiheit zum Absoluten enthält den organischen Anteil der Autonomie (eigentliche Autonmie oder Autonomie II.) am Vollzug der Identität von Autonomie und Theonomie. Indem sie aber Identität verwirklicht, ist sie Funktion des göttlichen Lebens, der Theonomie. Dies dynamische Ineinander von Autonomie und Theonomie,

das Einheit ist, wird in einer Fichte'schen Formel deutlich: „Die absolute Freiheit, die wir . . . aus dem Unendlichen mit herabnehmen in die Welt der Zeit, ist das Prinzip dieses unseres Lebens“ [126]).

7. Identität als dynamische Identität.

Die Existenzweise dieses Unendlichen oder Göttlichen ist nicht die statischen Seins. Das Sein seines Seins ist dynamisches Sein [127]). Dynamisches Sein ist weder noch-nicht-persönliches Werden [128]) noch persönliches Handeln, sondern überpersönliches „Lebendigsein“: Werden würde den Begriff zeitloser Selbstidentität sprengen, wie Handeln ein Personsein dieses göttlichen Seins ausdrücken würde. Dynamisches Sein ist „Leben“, Wirksamkeit, Tätigkeit. „Die Vernunft ist nicht ein Ding, das da sei und bestehe, sondern sie ist Tun, lauteres, reines Tun [129]). „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben, anzunehmen“ [130]). „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist Gott, . . . tätiges Ordnen: ordo ordinans“ [131]). „Das Sein, durchaus und schlechthin als Sein, ist lebendig und in sich tätig, und es gibt kein anderes Sein als das Leben, . . . das einzige Leben, durchaus von sich, aus sich, durch sich, ist das Leben Gottes oder des Absoluten, welche beiden Worte eins und dasselbe bedeuten“ [132]). Dies göttliche Prinzip ist „moralische Weltordnung, oder, wenn man sich an das Wort als ordo ordinans, absolute eoque ipso creans, nicht gewöhnen kann, moralisches Prinzip, moralisch schaffende Macht“ [133]). Daraus folgt: „Überall, wo wahrhaftes Leben ist, da lebt Gott [134]: Es gibt kein anderes Leben als das Leben des ewig Einen“ [135]).

Das göttliche „Leben“ ist also Strom und Prinzip, Richtung und Lebendigkeit, aber: nur das göttliche Leben. Kann darum einerseits die Lehre Fichte's in Gegenwendung gegen eine ethisch wie ontologisch positive Lehre von der formalen und realen Freiheit, als Akosmismus [136]) bezeichnet werden, weil Fichte dieser Seinsweise das Sein abspricht, so muß sie andrerseits als produktiver oder dynamischer Akosmismus definiert werden. Diese „moralische Weltordnung“ als „moralisch schaffende Macht“ ist mit dem reinen Ich, d. h. der absoluten Freiheit, sofern sie vollzogene Selbstbefreiung von der formalen und realen Freiheit ist, identisch. Das menschliche Wesensprinzip ist das Leben, das als Leben das Leben des Göttlichen ist [137]). „Die Idee ist durch sich selber sich selbst genug zum lebendigen, tätigen Leben, das da ewig aus

sich selber quillt“ [138]). Im Vollzug der absoluten Freiheit des Ich wird „dieses Streben der Idee in ihm . . . von nun an sein eigenes Leben und der höchste und innigste Trieb desselben“ [139]). „Das wahrhaftige Leben lebet also in Gott und liebet Gott und entfließt still und ruhig der Liebe“ [140]). Bricht das „Leben“ im Ich auf [141]), das heißt von der Autonomie des Ich her gesehen: hat das Ich im Wissen um die potentielle, absolute Freiheit diese realisiert, dann wird und ist dieses Ich, „durch sein tätig gewordenes Wissen zur eigentlichen Lebenskraft in der Welt und zur Triebfeder der Fortsetzung der Schöpfung“ [142]).

8. Identität als logisch notwendige Identität.

Damit ist die Beantwortung der Wie-Frage des Verhältnisses von Autonomie und Theonomie vorbereitet:

Die formale Freiheit (Autonomie I.) ist Vorbedingung wie zu überwindende Vorstufe der absoluten Freiheit (Autonomie II.) als der Einheitsform von Autonomie und Theonomie. Ihre Existenz ist propädeutisch. „Die Vernunft wirkt immer mit Freiheit“ [143]) bedeutet dann soviel wie „Die Vernunft wirkt immer aufgrund von Freiheit“. Denn nur „durch eine solche Freiheit ist ja bedingt die Bestimmbarkeit durch das Sittengesetz“ [144]). — Grundsätzlich bliebe also auch ein möglicher Determinismus der Vernunft von einem naturkausalen Determinismus schlechthin unterschieden. Denn die jenem innewohnende Notwendigkeit hätte latent die Autonomie I. zur Voraussetzung.

Andrerseits würde aber eben diese Autonomie I. durch den ständigen Vollzug der Autonomie II. die Fähigkeit, sich wirksam zu behaupten, verlieren, also zerfallen, sich in der absoluten Freiheit verlieren. Denn es ist grundsätzlich, von dem beherrschenden Gesichtspunkt der Ethik aus gesehen, der Sinn der formalen Freiheit, sich der absoluten Freiheit als der vernünftigen Freiheit hinzugeben. „Das Prinzip der Sittlichkeit ist der notwendige Gedanke der Intelligenz . . . [145]), alles Vernunftlose sich zu unterwerfen, frei nach seinem eigenen Gesetze es zu beherrschen“ [146]). Allgemein: „Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“ [147]).

Nur für die formale Freiheit ist das göttliche Lebensprinzip als Vernunftgesetz heteronom, „Gesetz an die Freiheit“ [148]), mit der absoluten Freiheit hingegen ist es identisch. Denn absolute Freiheit ist vernünftige Freiheit, als vernünftige Selbstgesetzlichkeit. Selbstgesetzlichkeit und innere Bestimmtheit sind identisch, weil das eigentliche Selbst das Ich mit dem dynamischen Sein des Göttlichen eins ist. „Die Vernunft gibt sich selbst, unabhängig von irgendetwas außer ihr,

durch absolut eigene Spontaneität, ein Gesetz"[149]). Aber diese Spontaneität ist logische Spontaneität. Darum gilt: „Die Freiheit folgt nicht aus dem Gesetze, ebensowenig als das Gesetz aus der Freiheit folgt. Es sind nicht zwei Gedanken . . ., sondern es ist ein- und ebenderselbe Gedanke"[150]). „Was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin notwendig"[151]). Freiheit als Freiheit von der formalen Freiheit ist Vernunftgesetzlichkeit, und Vernunftgesetzlichkeit ist gewollte Vernunftgesetzlichkeit. Diese innere Gesetzlichkeit läuft ethisch in Perfektionismus aus: „Einmal ausgebrochen quillt es (sc. das Leben) aus sich selber ewig fort und verbreitet sich ohne Aufhören. Das richtige Handeln findet sich dann von selber, ist Ausströmung" der höchsten inneren Seligkeit[152]), der „Liebe des vernunftmäßigen Lebens zu sich selber"[153]). Autonomie und Theonomie sind im Begriff der vernünftigen Notwendigkeit vereinbar. Das göttliche Leben ist logisch und ethisch durchgängig; Autonomie als vernünftige Autonomie ist notwendig, ist innerlich genötigt. „Die Idee treibt"[154]), heißt zugleich, ich treibe mich selbst. Denn die Idee als Vernunft ist nie fremde Vernunft, sondern meine Vernunft. Der, vielfach in der Verhüllung der Mystik auftretende, Begriff der Vernunft ist also letztlich das Bindemittel, Autonomie und Theonomie in der höheren Einheit vernünftiger Notwendigkeit aufzuheben.

Freiheit und Notwendigkeit sind nichtgegensätzlich im göttlichen „Leben" verschmolzen, welches als dies Leben, d. h. als das Leben, „seliges" Leben ist. „Durch die freien Iche hindurch und in ihrer (sc. absoluten) Freiheit wirkt . . ., als ein höchstes Harmonisierendes derselben, ein „heiliger Wille", eine „moralische Ordnung", die Gottheit, welche . . . ebenso höchster Quell der Freiheit als der Notwendigkeit ist"[155]). Umgekehrt: Es „ist das Erzeugnis der absoluten Freiheit (das Leben in Gott) eben dadurch, daß es dies ist, zugleich auch das Notwendige"[156]).

9. Identität als totale Identität.

Autonomie und Theonomie sind identisch. Bewußt gelebte Identität ist Religion[157]). Diese Identität kann verwirklicht werden, weil sie potentiell vorhanden ist. Das Ich das sich der formalen Freiheit autonom entäußert, kommt zu sich selbst und ist als dieses Selbstsein mit dem göttlichen Leben als Prinzip allen Seins eins. In seinem eigenen Grunde[158]) ist es mit dem Göttlichen vereinigt, dieser Grund ist das Göttliche selbst. Es ist „der allererste Akt der höheren Moralität, welcher auch unausbleiblich (d. h. notwendig), wenn nur der eigene Wille aufgegeben ist, sich findet, daß der Mensch seine ihm eigentümliche Bestimmung ergreife

und durchaus nichts Anderes sein wolle, als dasjenige, was er, und nur er, sein kann, was er, und nur er, zufolge seiner höheren Natur, d. i. des Göttlichen in ihm, sein soll: kurz, daß er eben garnichts wolle, als das, was e r recht i m G r u n d e wirklich will"[159]). „In dem einen g ö t t l i c h e n G r u n d l e b e n ruht sein Blick und wurzelt seine Liebe: was noch außer diesem Einen Grundleben ihm erscheine, ist nicht außer ihm, sondern in ihm"[160]). Er ist „mit allem seinem Gehorsame . . unveränderlich verschmolzen und aufgegangen in dieser G r u n d l a g e"[161]). Ethische Identität erfordert faktisch den Perfektionismus, weil sie grundsätzlich Perfektionismus ist. Die Identität von Autonomie und Theonomie ermöglicht ein umfassendes und durchgängiges Ethos. In der Sozialethik verwandelt sich formale Freiheit in die Darstellung allgemeiner Einheit: „Das Menschengeschlecht soll mit eigener Freiheit, ausgehend von einem entgegengesetzten Zustande[162]), und diesen vernichtend, sich erbauen zu einem Reiche Gottes, zu einer Welt, in der G o t t a l l e i n P r i n z i p sei aller Tätigkeit, und nichts außer ihm, indem alle menschliche Freiheit aufgegangen ist und hingegeben an ihn"[163]). Oder individualethisch gewendet: „In diesem Handeln des gottergebenen Menschen handelt nicht der Mensch, sondern Gott selber in seinem ursprünglichen inneren Sein und Wesen ist es, der in ihm handelt und durch den Menschen sein Werk wirket"[164]). Scheinbar herrscht in diesen beiden Sätzen die Theonomie vor; aber das „Gott"-Prinzip ist zugleich als das Ich-Prinzip selbst auszulegen. Umgekehrt kann (ohne Handhabung des Identitätsschlüssels) eine Überbetonung des Ichprinzips die Tatsache der Einheit dieses Prinzips mit dem göttlichen Prinzip verchleiern. Sehr aufschlußreich für die gleitende Bestimmung der, in Wesensverwandtschaft, ja Wesenseinheit begründeten Identität von Autonomie und Theonomie sind folgende Aussagen: „Die gesamte Geisterwelt, als Eins genommen, ist frei, und darin besteht ihr eigentliches, von dem Leben Gottes verschiedenes Leben. Sie liegt als frei, z w i s c h e n einem doppelten Sein; zuvörderst demjenigen, welches in ihr u n m i t t e l b a r wirkt: G o t t , sodann demjenigen, welches sie selbst hervorbringen soll als das Nachbild jenes ersten Seins"[165]). Das „Zwischen" autonomer Haltung wird im „Unmittelbar" theonomer Dynamik aufgehoben. Es gibt ethische Autonomie nur innerhalb von (oder als) Theonomie.

Es liegt im Satz der Identität sachlich begründet, daß die Possessivpronomina als jeweiliger Ausdruck von Theonomie bzw. Autonomie vertauschbar sind. Denn Autonomie und Theonomie sind in die höhere Einheit der vernünftigen Notwendigkeit erhoben. So „ist der Ausdruck der steten Gesinnung des wahrhaft moralischen und Religiösen das Gebet: Herr! es geschehe nur D e i n Wille, so geschieht eben dadurch auch der m e i n i g e"[166]). Da jedoch Vertauschbarkeit der Possessiv-

pronomina immer noch auf Unterscheidbarkeit abzielen könnte, „kann man der Strenge nach nicht einmal sagen, daß . . . der Wille dieses göttlichen Daseins der seinige würde; indem überhaupt garnicht mehr zwei, sondern nur Eins und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch Einer . . . ist“ [167]). Der uralte Begriff der „Zweitlosigkeit“ [168]), ein Begriff aus der Mystik, schlägt sich im Satz der Identität von Autonomie und Theonomie nieder.

Identität von Autonomie und Theonomie schließt Heteronomie schlechthin aus. Denn Heteronomie ist Scheidung in ein Bestimmendes und ein Bestimmtes und ist damit Bestimmtsein von Außen her, als Naturkausalität oder als Legalität erscheinend. Auch letztere, als ethische Heteronomie, ist unmöglich: „Selbst von ihm (sc. dem göttlichen Gesetz) seid Ihr nicht abhängig, denn Ihr sondert euren Willen nicht ab von dem seinigen“ [169]). Die Theonomie in Autonomie oder genauer: als Autonomie ist nicht Heteronomie, weil das göttliche „Leben“ für die absolute Freiheit kein ἕτερον ist, sondern mit dieser zusammenfällt. Es ergibt sich somit „die Lehre von einem durchaus nicht willkürlich handelnden Gotte, in dessen höherer Kraft wir alle leben, . . . in welchem wir alle sind, und leben und selig sein können“ [170]).

10. Die grundsätzliche Identität von Autonomie und Theonomie.

Autonomie ist Theonomie, und Theonomie ist Autonomie. Es wäre gekünstelt und abwegig, diesen identischen Tatbestand etwa durch einen zu bildenden Doppelbegriff „Theonome Autonomie“ oder „Autonome Theonomie“ ausdrücken zu wollen. Denn dieser Doppelbegriff wäre nicht nur Tautologie, sondern er würde andrerseits die Kennzeichnung der Identität als Identität gerade gefährden. Es genügt dem Sachverhalt, Identität von Autonomie und Theonomie als ἄρρητον festzustellen.

Autonomie und Theonomie sind also für Fichte'sches Denken keine Gegensätze. Weil sie sich gegenseitig fordern, sind sie eins, sind sie dasselbe: Zeitlose Autonomie, d. h. das eine Ich, ist als solche Theonomie. Und Theonomie gibt es nur in der Äußerung der Autonomie. „Leben“ ist mit sich selbst identisch.

Die Identität von Autonomie und Theonomie mutet paradox an. Doch sie wäre nur dann paradox, wenn sie als Identität im Bereich des Personalen, Bezüglichen gelten sollte. Denn Beziehung ist nicht Identität; darum ist personale Identität unmöglich. Die Identität ist bei Fichte nicht paradox, weil sie Identität aus Organologie ist; das Göttliche ist nichtpersönlich bestimmt. So kann das Ich in sich das göttliche Leben wesensmäßig entdecken und um sich als um das göttliche Leben selbst wissen.

Autonomie und Theonomie sind identisch.

IV. Die Problemlösung als klärender Kreislauf.

Die ethische Existenzweise der Identität von Autonomie und Theonomie kann faktisch verdeckt werden, grundsätzlich ist sie unverlierbar. Unverlierbare ethische Existenz behaupten, heißt, den Perfektionismus innerster Notwendigkeit vertreten: „Die Idee treibt ihn ganz und bemächtigt sich aller seiner Kraft, füllt aus alles sein Leben und Streben“ [171]. „In jedem Augenblick weiß er bestimmt, . . . daß in alle Ewigkeit die in ihm aufgebrochene Quelle [172] der göttlichen Liebe nicht versiegen, sondern unfehlbar ihn festhalten und ihn ewig fortleiten werde. Sie ist die Wurzel seiner Existenz“ [173].

Das ethische Ich ist also Individuation des göttlichen Lebens. Abgesehen von dieser Weise seiner Existenz ist es nur scheinbar, ontologisch betrachtet ist es nicht. Es „existiert der Mensch außer Gott . . . garnicht“ [174]. Wo er aber ethisch, d. h. nun zugleich: ontologisch, existiert, da existiert er in unaufhörlicher Dynamik, existiert er notwendig. Daraus ergeben sich weitreichende Folgerungen: Sein gibt es nur als Sinn. Dieser Sinn ist, daß Sein göttliches Leben durchgängig äußere. Äußerung göttlichen Lebens ist Sittlichkeit, Hingabe an die Identität von Autonomie und Theonomie. Demnach ist auch Geschichte nur insofern Sein, als sie diesen Sinn expliziert [175]; wo sie aber Sein aufgrund von Sinn ist, da ist ihr Geschehen notwendig. Denn Sinn ist Folge. Geschichte ist bei Fichte somit notwendige, durchgängige, also unaufhörliche Darstellung göttlichen Lebens.

So greifen ontologische, logische und ethische Gesichtspunkte ineinander.

Von der fichtischen Ontologie her gilt: Sein als Sinn ist folgehaftes göttliches Leben, das sich in allgemeiner wie individueller Geschichte äußert. „Es ist garnicht zweifelhaft, — daß es eine moralische Weltordnung gibt, daß jedes seiner (sc. des Individuums) Schicksale . . . Resultat ist von diesem Plane“ [176]. „Die Vernunft ist das Grundgesetz des Lebens einer Menschheit sowie alles geistigen Lebens“ [177]. „Was da nur wirklich da ist, ist schlechthin notwendig da und ist schlechthin notwendig also da, wie es da ist“ [178]. „Religion besteht darin: daß man alles Leben als notwendige Entwicklung des Einen, ursprünglichen vollkommenen, guten und seligen Lebens betrachte und anerkenne. In der religiösen Ansicht werden schlechthin alle Erscheinungen in der Zeit eingesehen als notwendige Entwicklungen des Einen . . . göttlichen Grundlebens“ [179]. Dieser Lehrsatz von 1808 entspricht dem Gedankengang von 1790: „Jede Veränderung in dieser Welt wird durch eine zureichende Ursache notwendig so bestimmt, wie sie ist; die erste Ursache jeder Veränderung ist der Urgedanke der

G o t t h e i t"[180]). Der Unterschied beider besteht darin, daß sich das Fichte'sche Denken stärker der organologischen Erhellung dieses inneren Determinismus als eines v e r n ü n f t i g e n Determinismus zuwendet.

Die Problematik um das Verhältnis von Autonomie und Theonomie vollzieht sich also in einem klärenden Kreislauf. Der Grundriß, „die Nichtobjektivität des Absoluten", erreicht im Denkstadium der Identität von Autonomie und Theonomie seine reinste Form. Der ungeprüfte Determinismus von 1790 wird in der Folgezeit in seinen organischen Strukturbedingungen aufgezeigt.

Autonomie und Theonomie werden wesensmäßig angenähert. In den drei Stufen P a r a l l e l i s m u s, K o n g r u e n z, I d e n t i t ä t vollendet sich die Lehre von jener inneren Ursächlichkeit göttlichen Lebens, eine Lehre, für die Notwendigkeit und absolute Freiheit, Autonomie und Theonomie identisch sind.

Anmerkungen.

[1]) Von Kant bis Hegel. B. II. 1924. S. 70.
[2]) Von dieser autonomen Mystik ist die konfessionell gebundene Mystik zu unterscheiden.
[3]) Fichte als religiöser Denker 1914. S. 65 thematisch; vgl, auch O. H. Nebe, Gestaltwandel der Mystik. 1932. Kapitel: Mystik und Ethik. S. 41 ff.
[4]) LB I. S. 173.
[5]) L.B. I. S. 20.
[6]) W. V. S. 6.
[7]) W. V. S. VI.; vgl. auch L. B. I. S. IX, S. 20 f.
[8]) Die Nichtpersönlichkeit Gottes tritt als Lehrsatz seit 1798 klar zutage (W. V. S. 187), wiewohl sie durch die Religionsphilosophie des Deismus mittelbar vorbereitet worden ist.
[9]) J. Büttner Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Bd. I. 1917, S. 205, vgl. Katharina v. Genua bei M. Buber Ekstatische Konfessionen 1909. S. 150.
[10]) W. IV. S. 141, vgl. W. VIII. S. 277.
[11]) W. VIII. S. 284 a, vgl. S. 413 f.
[12]) W. IV. S. 159, vgl. S. 209.
[13]) L. B. I. S. 22.
[14]) W. VIII. S. 284 a.
[15]) W. IV. S. 181.
[16]) vgl. W. II. S. 269.
[17]) W. II. S. 313.
[18]) W. V. S. 530.
[19]) vgl. z. B. W. IV. S. 56, 135.
[20]) W. II. S. 650.
[21]) W. V. S. 31. — Freiheit als Äußerung des Gesetzes verstehen, heißt, die Freiheit funktionalisieren. Damit ist die Linie zur mystischen Lösung des Problems im Sinne der Begriffsbildung theonome Autonomie oder autonome Theonomie gezogen.
[22]) Dieser ist von dem Urtrieb als Seinsform menschlicher Existenz zu unterscheiden.
[23]) W. IV. S. 135.
[24]) W. IV. S. 184.
[25]) W. V. S. 209.
[26]) W. VIII. S. 277.
[27]) W. IV. S. 154, vgl. S. 137.
[28]) Die Gefährdung der realen Freiheit als Freiheit besteht darin, daß Sich-bestimmen-lassen und Bestimmtsein ineinander übergehen können und somit das Bewußtsein freier Bestimmtheit verlorengehen kann.
[29]) Formale Freiheit
Reale Freiheit — Absolute Freiheit
[30]) W. II. S. 650.
[31]) Das Fichtesche Ich ist nie das Ich der Vereinzelung, sondern das Ich, in dem das Göttliche selbst wirkt und sich verwirklichen will.
[32]) W. II. S. 683 (1810); vgl. W. V. S. 444 (1806) u. W. V. S. 214 (1799).
[33]) W. IV. S. 131.
[34]) 1798. — W. IV. S. 201.
[35]) 1800. — W. II. S. 193.
[36]) 1806. — vgl. W. V. S. 535.
[37]) 1792. — W. V. S. 31.
[38]) 1810. — W. II. S. 683.

[39]) Joh. Periode. — Vgl. F. Medicus J. G. Fichte dreizehn Vorlesungen 1905. S. 243.

[40]) (gegen) E. Hirsch. Die Religionsphilosophie Fichtes. 1914. S. 21.

[41]) 1792. — W. V. S. 31.

[42]) 1798. — W. IV. S. 209. vgl. 1799 W. V. S. 204.

[43]) 1810. — W. II. S. 656.

[44]) W. II. S. 192 f,

[45]) a. a. O. S. 288.

[46]) W. IV. S. 142.

[47]) Dieser Zwiesinn hängt mit der Doppelanthropologie mystischer Herkunft zusammen.

[48]) 1798. — W. IV. S. 109.

[49]) 1810. — W. II, S. 672.

[50]) vgl. z. B. 1806. — W. V. S. 532.

[51]) H. Heimsoeth. Fichte 1924. S. 154.

[52]) 1794. — W. VI. S. 297. — 1798. — W. V. S. 183. S. 207. — N. W. III. S. 192. — 1810. — W. II. S. 672.

[53]) 1792. — W. V. S. 63. — W. V. S. 41 jedoch nur mittelbare Einführung des Gottesbegriffes in der kantischen Weise der transzendentalen Dialektik der praktischen Vernunft; vgl. F. Medicus a. a. O. S. 41, M. Wundt Fichte, Sein Leben und seine Lehre. 1927. S. 263.

[54]) 1791 — W. VIII. S. 265.

[55]) 1792. — W. V. S. 63.

[56]) vgl. 1792. — W. V. S. 98. — 1800. — W. II. S. 282. — 1804. — W. VII. S. 215.

[57]) W. VII. S. 231 f. — Dieser Satz ist auch deshalb so lehrreich, weil er zugleich das Vorhandensein des eigentlichen Parallelismus („in seiner Brust“) bekundet.

[58]) 1798. — W. IV. S. 165.

[59]) 1805. — W. VII. S. 296.

[60]) 1794. — W. VI. S. 299. vgl. N. W. III. S. 523.

[61]) 1799. — W. V. S. 217. — 1800. — W. II. S. 291. — 1805. — W. VI. S. 350.

[62]) vgl. W. V. S. XIX.

[63]) vgl. besonders W. V. S. 461 f.

[64]) W. VII. S. 247. S. 297 f.

[65]) 1799. — W. V. S. 210.

[66]) N. W. III. S. 197; vgl. W. V. S. XXII f. W. VII. S. 297 f.

[67]) W. V. F. 210.

[68]) vgl. W. V. S. 217.

[69]) F. Medicus a. a. O. S. 181.

[70]) d. h. zugleich: Die religöse Begründung der Ethik.

[71]) 1798. — W. V. S. 206.

[72]) 1806. — W. V. S. 412.

[73]) 1806. — W. V. S. 461.

[74]) vgl. z. B. W. II. S. 313, W. VII. S. 7.

[75]) 1792. — W. V. S. 98.

[76]) 1792. — W. VII. S. 120. — 1798. — W. IV. S. 175. — 1804. — W. VII. S. 120. — 1813. — W. IV. S. 583. — LB. I. S. 277.

[77]) W. II. S. 280.

[78]) vgl. W. IV. S. XI. S. XIII.

[79]) Die Heteronomie wird nicht nur als propädeutische Heteronomie, sondern auch als Autonomie enthüllt.

[80]) 1792. — W. V. S. 52. S. 57.

[81]) 1794/1802. — W. I. S. 249.

[82]) W. V. S. XXVII.

[83]) 1804. — W. VII. S. 12.

[84]) vgl. W. V. S. 98. W. VIII. S. 371 ff. LB. I. S. 172.

[85]) 1808. — W. VII. S. 233.

[86]) z. B. W. II. S. 259, 264, 278, 284, 299 III. 13, 583. IV. 147, 156, 173, 583, V. 204 f., 212 VI. 385 VIII. 265 — u. v. a. m.

[87]) 1798. — W. IV. S. 175.

[88]) a. a. O. S. 174.

[89]) 1800. — W. II. S. 259.

[90]) a. a. O. S. 299, vgl. S. 305. Dazu 1813. — W. IV. S. 583.

[91]) W. IV. S. 174.

[92]) W. II. S. 299. S. 305. — W. V. S. 461. — W. VII. S. 188.

[93]) F. Medicus a. a. O. S. 212.

[94]) vgl. 1798. — W. IV. S. 256. 1800. — W. II. S. 298. 1806. — W. V. S. 524. NW. III. S. 156.

[95]) 1810. — LB. II. S. 181.

[96]) 1808. — W. VII. S. 190; vgl. 1806. — W. V. S. 407.

[97]) v. J. — W. VIII. S. 462.

[98]) v. J. — W. VIII. S. 463.

[99]) 1788. — W. IV. S. 256.

[100]) v. J. — W. VIII. S. 463. Vgl. 1804. — W. VII. S. 26. 1805. — W. VI. S. 356. 1806. — W. V. S. 518.

[101]) 1805. — W. VI. S. 412.

[102]) 1806. — W. V. S. 412.

[103]) a. a. O. S. 524.

[104]) Der Terminus „Vernunftgemäßes Leben" als Ausdruck für dies Göttliche zeigt den Zusammenhang mit dem Satz der Kongruenz auf; vgl. 1804. — W. VII. S. 67.

[105]) Es ließe sich dieses Aufgehen auch an einer Theorie des „Lassens" erhellen, vgl. etwa W. V. S. 412: „Der Mensch soll nur das . . . Nichtige fahren lassen; worauf sogleich das Ewige zu ihm kommen wird." Das heißt: Das lassende Ich ist als gelassenes Ich grundsätzlich das göttliche überpersönliche Leben selbst. Im Lassen verwirklicht sich also die Identität, besser: ist sie bereits verwirklicht; denn das „Sogleich" der Identität ist nicht als zeitliches Futurum Präsenz; sondern als zeitloses Präsenz zu verstehen.

[106]) vgl. Z, B. W. V. S. 407, 446, 543; auch W. VI. S. 370.

[107]) NW. III. S. 156.

[108]) W. IV. S. 541, W. V. S. 475. W. VI. S. 418 f. W. VII. S. 187. S. 300. W. VIII. S. 463.

[109]) W. VII. S. 106.

[110]) vgl. etwa W. II. S. 675. S. 708. W. VII. S. 248.

[111]) W. VIII. S. 35.

[112]) Fichtes und Schellings Philosophischer Briefwechsel, hrsg. v. J. H. Fichte und C. F. A. Schelling 1856. S. 89.

[113]) H. Heimsoeth a. a. O. S. 185.

[114]) W. VII. S. 34.

[115]) vgl. 1793. — LB. I. S. 176/ 1795. — LB II. S. 166/ 1805. — W. VI. S. 356/ 1810/11. — W. II. S. 640/643.

[116]) 1793. — LB I. S. 183.

[117]) 1798. — W. V. S. 181.

[118]) 1799. — W. V. S. 211 f. S. 236.

[119]) 1793. — W. VIII. S. 413.

[120]) vgl. dazu 1805. — W. VI. S. 368./ 1808. — W. VII. S. 301/ 1811. — NW. III. S. 150, 163.

[121]) v. F. — W. VIII. S. 462.

[122]) 1800. — W. II. S. 303 f. vgl. S. 315.

[123]) F. Gogarten a. a. O. S. 65.

[124]) v. J. — W. VIII. S. 462.

[125]) vgl. ferner 1799. — W. V. S. 214/ 1800. — W. II. S. 289/ 1810. — W. II. S. 709.

[126]) W. II. S. 300.

[127]) vgl. W. VI. S. 361. W. IV. S. 387.

128) Die Lehre vom „Werden" des Göttlichen, in den Theogonien, klingt noch in dem religionsphilosophischen Terminus „causa sui" nach.
129) 1793. — W. IV. S. 57.
130) 1798. — W. V. S. 186.
131) 1800. — W. V. S. 381.
132) 1805. — W. VI. S. 361.
133) 1807. — LB I. S. 181; vgl. 1813. — W. IV. S. 387.
134) Lesser: Das Göttliche; vgl. z. B. 1798. — W. V. S. 187.
135) F. Medicus a. a. O. S. 199.
136) vgl. W. V. S. XXI. usw.
137) vgl. W. VI. S. 356 f.
138) W. VII. S. 57.
139) W. VI. S. 373.
140) W. V. S. 406; vgl. S. 544.
141) W. VII. S. 300.
142) NW. III. S. 150; vgl. S. 164.
143) 1794. — W. VI. S. 305.
144) 1810. — W. II. S. 672; vgl. 675.
145) 1798. — W. IV. S. 59.
146) 1794. — W. VI. S. 299.
147) 1804. — W. VII. S. 7.
148) W. VI. S. 366.
149) 1792. — W. V. S. 32.
150) 1793. — W. IV. S. 53.
151) 1798. W. V. S. 179.
152) 1808. — W. VII. S. 248; vgl. S. 251.
153) 1804. — W. VII. S. 39. vgl. ferner: W. V. S. 446. VI. S. 383. S. 419. W. VII. S. 242.
154) W. VI. S. 419.
155) LB I. S. IX.
156) LB II. S. 181 f.
157) W. VII. S. 298.
158) vgl. H. Kunisch das Wort grund in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts 1929.
159) W. V. S. 532.
160) W. VII. S. 235.
161) W. V. S. 446.
162) Formen dieses entgegensetzten Zustandes sind: Formale Freiheit, Reale Freiheit, Heteronomie als Naturkausalität.
163) W. IV. S. 541.
164) W. V. S. 475.
165) NW. III. S. 194.
166) W. V. S. 522.
167) W. V. S. 518.
168) Buddhismus: awydia.
169) 1792. — W. V. 237.
170) 1804. — W. VII. S. 120; vgl. S. 98.
171) W. VI. S. 419.
172) vgl. W. V. S. 469. S. 544. W. VII. S. 57. S. 60. S. 247 f, S. 297 f.
173) W. V. S. 549.
174) W. V. S. 490.
175) vgl. W. V. S. 462.
176) 1798. — W. V. S. 187 f.
177) 1804. — W. VII. S. 8.
178) 1808. — W. VII. S. 129.
179) 1808. — W. VII. S. 240 f; vgl. S. 242.
180) 1790. — W. V. S. 6; vgl. S. VI. und LB I. S. IX, S. 20 f.

Literatur.

Fichte, J. G.: Über Gott und Unsterblichkeit. Eine Kollegnachschrift, hrsg. 1914.

Fichte, J. G.: Nachgelassene Werke, hrsg. von J. H. Fichte. 1835/36. 3 Bände.

Fichte, J. G.: Sämtliche Werke, hrsg. von J. H. Fichte 1845/46. 8 Bände.

Fichte und Schelling: Philosophischer Briefwechsel, hrsg. von J. H. Fichte und C. F. A. Schelling 1856.

Fichte, J. G.: Leben und Literarischer Briefwechsel, hrsg. von J. H. Fichte. 1862. 2. Aufl. 2 Bände.

Gogarten, F.: Fichte als religiöser Denker. 1914.

Heimsoeth, H.: Fichte 1923.

Hirsch, E.: Die Religionsphilosophie Fichtes zur Zeit des Atheismusstreites in ihrem Zusammenhange mit der Wissenschaftslehre und Ethik. 1914.

Kroner, R.: Von Kant bis Hegel. Bd. I. 1921.

Medicus, F.: J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen. 1905.

Rickert, H.: Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie. 1899.

Wundt, M.: Fichte. Sein Leben und seine Lehre. 1927.

Lebenslauf.

Als Sohn des Landesrats Dr. jur. Hans Nebe und seiner Ehefrau Elfriede, geb. Saure, am 13. Mai 1908 in Posen geboren, besuchte ich von 1914—1926 Gymnasialvorschulen bzw. Gymnasien in Posen, Halle, Eisenach und Meseritz. Nach dem Abitur führte mich das Studium der Evangelischen Theologie, Philosophie und Soziologie an die Universitäten Berlin, Königsberg und Breslau. Im März 1930 bestand ich das 1. Theologische Examen, promovierte am 30. Juli 1930 mit einer Arbeit „Sozialethik und Strafrecht" in Breslau zum Lizentiaten der Theologie, bestand im Dezember 1931 das 2. Theologische Examen und befand mich in der Zwischenzeit im Kirchlichen Vorbereitungsdienst in Neisse O.S. und Naumburg (Queis). Bis Februar 1933 war ich Pfarrvikar in Vielguth, Kr. Oels, empfing am 6. Januar 1933 die Ordination zum geistlichen Amt und bin seit 1. März 1933 Pfarrer in Wirrwitz bei Breslau.

Mein Dank gilt allen meinen Lehrern, insbesondere der liebenswürdigen Umsicht von Herrn Geheimrat Professor Dr. Kühnemann.